

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В ПОНИМАНИИ ДИМИТРИЯ КИДОНИСА¹

Оценка жизни и смерти является центральной мировоззренческой проблемой. Как известно, «...жизнь всегда мыслится в соотношении со своим необходимым результатом, заключающимся в ней постоянно в зародыше,—смертью»². К этой теме постоянно обращались люди различных времен и регионов. Каждая эпоха вносила имманентно присущие ей коррективы в понимание этих вопросов³.

Трактат «О пренебрежении к смерти» («*Peri tou katofronein ton thanaton*»)⁴, выявляя принципы подхода Димитрия Кидониса к этой вечной теме, содержит обоснование жизненной позиции автора, его отношение к тем вопросам, которые составляют философскую основу мировосприятия.

Сочинение Димитрия Кидониса отмечено некоторыми чертами апологии. Автор, споря с предполагаемыми оппонентами, активно отстаивает свою точку зрения на определение значимости для человека жизни и смерти. Набор аргументов, приводимых Димитрием Кидонисом, неиндифферентная интерпретация вопросов, порой даже запальчивый тон изложения свидетельствуют о том, что трактат не является простым переложением общепринятых в христианском мире тезисов, но отражает близкую и много раз продуманную автором проблему.

Наиболее традиционно определено Димитрием Кидонисом его отношение к смерти. Автор трактата предстает перед читателями как активный защитник христианского тезиса о необходимости и полезности смерти, во-первых, как итога человеческой жизни и, во-вторых, как условия освобождения души. Основываясь на положениях Священного писания (Бытие, 2.14; Послание к римлянам, 1.32), Димитрий Кидонис утверждает, что «смерть вообще не может считаться презираемой и поноситься за причиняемый ей вред» (гл. 5, с. 1177. Д). Он повторяет тезис христианского учения о том, что смерть, будучи предусмотренной свыше, должна играть регламентирующую роль (творец «не допускает, чтобы им самим созданный мир управлялся случайностью» — гл. 5, с. 1180. А). В интерпретации Димитрия Кидониса смерть, не нанося ущерба человеку (гл. 18, с. 1201. А), возвращает его к тому, что в нем истинно: «Справедливее было бы благодарить смерть... что она поворачивает людей к ним самим» (гл. 6, с. 1181. А — В).

Димитрий Кидонис вступает в дискуссию с теми, кто по различного рода причинам боится смерти. Его оппоненты, утверждающие, что смерть «считается самым худшим из того, что происходит с человеком» (гл. 20, с. 1204. С), делятся Кидонисом на три группы. Первые страшатся смерти, не желая рас-

ставаться с удовольствиями жизни; вторых угнетает мысль о сопряженном со смертью неизбежным тлением тела; остальные боятся возмездия за содеянные грехи (гл. 1, с. 1169—1172). Разбивая тезисы своих противников по спору, Кидонис соглашается, что вслед за смертью приходит возмездие. Писатель повторяет все основные положения христианского учения о загробной жизни⁵. В традициях церковно-богословского мировоззрения решает он вопрос о посмертном вознаграждении либо наказании (гл. 20, 21)⁶.

Однако поскольку человека ожидает после смерти не неизбежное наказание, а лишь справедливое воздаяние, Димитрий Кидонис в соответствии с характером средневекового мироощущения дает оптимистическую оценку смерти. Мажорность христианской концепции смерти, нашедшая отражение в его трактате, связана прежде всего с учением о душе и бессмертии.

Фрагменты трактата «О пренебрежении к смерти», посвященные оценке значимости души, соответствуют основным канонам богословского учения. Душа в объяснении Димитрия Кидониса является особой сущностью, независимой от материального мира и управляющей телом человека, в котором она воплотилась. Душа, «превосходя всякое тело, устремляется к бестелесному и наслаждается его созерцанием» (гл. 15, с. 1195. С). Определяющим атрибутом души Димитрий Кидонис считает способность мыслить и постигать истину (*fronein*, *poein*, *tes aletheias apolausis* — гл. 16, с. 1197. В; гл. 17, с. 1200. С). Управляемая разумом (*logo kybernomenen* — гл. 7, с. 1184. А) душа «может управлять телом» (там же). Освобождение от плоти для души желанно, поскольку это означает вступление в истинную жизнь. Кидонис, вслед за официальным учением, полагает, что освобождение души от телесной оболочки есть наилучшее состояние («И разве не достигнем мы лучшего, отделившись от тела, которое душу отягощает...» — гл. 17, с. 1200. С). Душа «может сама по себе действовать безупречно (*kathoros*) не иначе, как преодолев помехи тела» (гл. 16, с. 1197. В).

Тезис о бессмертии души, составляющий одно из основных положений христианского учения⁷, подтверждается Димитрием Кидонисом множеством аргументов. Он прославляет душу «бессмертную и негибнущую, могущую пребывать сама по себе вечно и не испытывать никакого вреда, когда тело разрушается» (гл. 7, с. 1184. А). По Кидонису, именно бессмертие человеческой души возвышает человека над остальным миром («из-за нее человек прекраснее и неизменнее всех живых существ в мире» — гл. 8, с. 1184. В). Благодаря бессмертию души человек не должен бояться смерти, надеясь, что после нее ему откроется самое великое из наслаждений, удовольствие «самое первое, превосходное и только свойственное человеку — это удовольствие истины, ума...» (гл. 3, с. 1173. С).

В трактате Димитрия Кидониса смерти и состоянию, следующему за ней, противопоставлена суэта человеческой жизни. Автор считает, что в основу земного существования человека положено не благо, а зло: «...справедливее ненависть перенести со смерти на жизнь, от которой проистекает зло для душ» (гл. 21, с. 1205. С).

Поскольку предназначение трактата — обратить мысли читателя к благодати смерти, которая открывает для человеческой души новые, неизведанные и желанные просторы, Димитрий Кидонис, характеризуя жизнь как эфемерный эпизод с точки зрения существования вечности, стремится подчеркнуть все тяготы и невзгоды, постоянно преследующие человека. Он вспоминает, «сколькими неприятностями для тела наполнена жизнь и насколько легче быть совсем бесчувственным, чем каждый день подвергаться бедствиям, разжигаемым телом» (гл. 19, с. 1201. С). Писатель называет тяжелым бременем необходимость, «чтобы мы бесконечно трудились, сражаясь (в условиях.— М. П.) непрекращающейся войны, то унимая голод его (тела.— М. П.), то утоляя жажду» (гл. 19, с. 1201. С — Д). Как проявление неустроенности земного существования человека автор трактата называет «странствия по суше и морю», «страдания от различных болезней» (гл. 19, с. 1201. Д).

Человеческие отношения рисуются Димитрием Кидонисом как лезть и раболепие (*thopeias te kai douloprepeias*) перед недостойными людьми из-за приобретения оболы (там же). Говоря о нравственных болезнях, проявляющихся в ходе земного существования человека, Димитрий Кидонис вспоминает роскошь, «порождающую пороки» (*tiktomenas kakias* — гл. 5, с. 1177. В — С).

Стремление человека продлить свою жизнь в интерпретации Кидониса является проявлением неразумного желания, чтобы вечно существовал «злой умысел из-за денег, и соперничество, и зависть, и войны из-за различной выгоды» (гл. 5, с. 1177. С). В целом Димитрий Кидонис считает жизнь проявлением скоморошества и ничтожности (*bomolochian kai euteleian* — гл. 19, с. 1201. Д).

Но, признавая земное существование человека хотя и мимолетным, но неизбежным и обязательным этапом в развертывании вечности, Димитрий Кидонис при сравнении различных вариантов жизненных судеб отдает предпочтение не легкой и приятной, а полной тягот жизни, поскольку именно смирение перед трудностями дает основу для последующего нравственного совершенства и посмертного вознаграждения. Все, что ограничивает излишества вольготной и разнузданной жизни — врачи, законы, родители, воспитатели, — необходимо как проявление блага, как «все в высшей степени честное и полезное» (гл. 2, с. 1173. В).

Значительная часть глав, посвященных описанию характера

земного существования человека, направлена против устремленности его к удовольствиям (гл. 2—7), называемым автором трактата проявлением «безумия и непристойности» (гл. 7, с. 1181. С). В отношении некоторых из проявлений наслаждения Димитрий Кидонис говорит, что они «в высшей степени враждебны общему государственному устройству людей» (гл. 5, с. 1177. Д). Кидонису представляется отвратительным человек, видящий смысл жизни в постоянном удовлетворении низменной потребности в удовольствиях: «Что может быть безобразнее и неразумнее человека, тяготеющего только к наслаждениям и забывающего о хорошем и честном? Его следует называть не человеком, а чудовищным зверем...» (гл. 4, с. 1176. Д).

Стремление удовлетворить свое чрево, обильно поесть и выпить характеризуется Димитрием Кидонисом как один из отвратительнейших пороков. Человека с подобными склонностями автор считает уже при жизни мертвецом, «который среди попок стал ко всему совсем бесчувственным» (гл. 4, с. 1177. В). Писатель замечает, что даже от свиней, откармливаемых на забой, больше пользы, чем от разжиревшего обжоры, поскольку последний может быть использован лишь в качестве примера безнравственного поведения («разве что кто-нибудь, намереваясь других поучить уму-разуму, укажет на него как на позорный пример распущенности, подобно лакедемонянам, которые показывали детям пьянство илотов с тем, чтобы доказать, что трезвость — благо» — гл. 4, с. 1177. А). Не менее пагубными пороками объявляются в трактате стремление к роскоши, жадность к деньгам (гл. 5). Подобного рода удовольствия Димитрий Кидонис называет возникшими из посеянных зубов дракона (гл. 4, с. 1176. В). Вслед за Софоклом писатель определяет приверженность пагубным страстям как «зависимость от лютых господ» (гл. 6, с. 1181. В). Автор трактата не разделяет позицию последователей Эпикура, считавших «пределом человеческого счастья сладкую и бесстрастную жизнь» (гл. 2, с. 1172. Д).

Служение удовольствиям, с точки зрения Димитрия Кидониса, «наполняет человека и нутро его господством уклонения (от добра. — М. П.), неподвижности, путаницы и не позволяет тому, кого так мучат, быть человеком, а лишь каким-то многообразным и чудовищным зверем...» (гл. 4, с. 1176. В).

Кидонис стремится доказать эфемерность и призрачность удовольствий, не могущих доставить жаждущему их человеку состояния удовлетворенности: «Те из наслаждающихся, кто стремится к плотским удовольствиям, скорее являются их игрушкой (paidzesthai mallon up' auton), и всегда удовольствие оказывается пустым, так как никогда они не могут овладеть тем, что преследуют, как если бы гонялись за своей тенью; тело же, которому они хотят это доставить, ненадежно по своей природе и не удерживает даваемого» (гл. 17, с. 1200. А).

Поскольку земные удовольствия представляются Кидонису

злом, он считает разумным добровольный отказ от них и рассказывает о людях, идущих подобным путем и предпочитающих, к примеру, голод в целях укрепления здоровья или смирения телесных побуждений (гл. II, с. 1180. С).

Провозглашая в качестве идеала «целомудреннейшую жизнь» (гл. 22, с. 1208. А), Димитрий Кидонис не отрицает, что эта жизнь может быть прекрасной. Он не доводит до абсолюта противопоставление жизни и смерти. Считая смерть естественной и необходимой, не должной вызывать страх, Димитрий Кидонис соглашается, что и жизнь может приносить состояние счастья. Целомудрие жизни не ассоциируется для автора трактата с полной аскетичностью, доведенной до монастырского варианта. Комментарий к его экскурсу о смысле жизненных удовольствий выявляет, что писатель всего лишь сторонник меры и разумности в стремлении к жизненным благам. С его точки зрения, «...удовольствия, имеющие законодателем бога и природу, разумеется, никакому порицанию не предаются, если только определяются разумом, а не беспорядочностью, когда, сбросив его (разума.— М. П.) узду, опускают управляющего колесницей до нравов бессловесных и до уровня их жизни» (гл. 3, с. 1176. А).

К разряду дозволенных удовольствий Димитрий Кидонис относит прежде всего еду, питье и любовь, отмечая, что элемент приятного в них задуман свыше с тем, чтобы обратить человека к этим проявлениям жизни с целью продления рода («Никто не стал бы есть или думать о потомстве, если бы с этим было связано что-то неприятное» — гл. 3, с. 1176. А). Однако именно здесь, по Кидонису, и следует соблюдать чувство меры, поскольку удовлетворение желаний плоти, предусмотренное творцом, не должно быть целью жизни (удовольствия «людям не как их личное благо, не ради их самих даны природой, чтобы ими, словно целью, пользоваться...» — гл. 6, с. 1180. Д). Хотя писатель и стремится обратить мысли человека к смерти, допускаемый им предел обращения к сфере удовольствий ограничивает лишь отступление от привычной нормы. Разумный объем удовольствий даже поощрителен и необходим, с точки зрения автора трактата.

Димитрий Кидонис, определяя основные параметры человеческой жизни, не сводит ее к идеалу монашеского отшельничества. В его наблюдениях нет асоциальной основы. Он полагает, что человек в пределах земной жизни связан с общностью людей. Стремление к «пользе сродных себе» (*tes ton homogenon ofeleias* — гл. 10, с. 1188. А) составляет одну из особенностей человеческой жизни. Примером такой общности, где люди «применяют изобретения мудрости» (гл. 10, с. 1188. В), является город.

Писатель использует возможности темы, чтобы конспективно изложить свой нравственный эталон социального устрой-

ства человеческой жизни. Как и в «Монодии на павших в Фессалонике», Димитрий Кидонис предлагает в рассматриваемом трактате идеал социума, построенного на принципе господства и подчинения. Город, где «одни повелевают, а другие повинуются» (гл. 10, с. 1188. В), является для него проявлением гармонии общественного устройства: «подчиненные оказывают правителям почести и (платят) налоги в ответ за их добродетель и попечение о низших; правители же проявляют о тех, кто им подчинен, постоянную заботу и попечение, которое проявляют в такой степени, что хороший и справедливый правитель совершает спасение других с опасностями для себя...» (гл. 10, с. 1188. В).

Вполне можно допустить, что в трактате нашел отражение принцип монархического устройства общества, поскольку в центре экскурса об общественном устройстве человеческого бытия стоит образ **одного** человека (*gēnē anthrōpon*), который «правит многими городами, многими землями» (гл. 10, с. 1188. С). Эти правители, «владевшие всей ойкуменой, были отмечены печатью высшего достоинства» (гл. 10, с. 1188. С — Д). Подобные правители, по Кидонису, «являются причиной счастья для подчиненных» (гл. 11, с. 1189. А), что становится возможным в результате высокой степени нравственного совершенства владыки, управляющего своими чувствами, «как толпою черни» (там же).

Говоря о человеке, как члене общности, Димитрий Кидонис проводит параллель между внутренней организацией человека и города: «Разум и природа в человеке соотносятся, как правитель и подданные в городе» (гл. 12, с. 1189. Д). Господство разума над телом сравнивается писателем с властью господина над рабом: «Схвативши тело, словно некоего беглого раба, сначала он (разум.— *М. П.*) подвергает его голоду, жажде и другим мучениям; затем, если он не умерит своеволия... разум использует жестокие кары по отношению к телу, проявляющему упрямство» (гл. 12, с. 1192. А). Ум (*ho nous*) человека, держащего в узде телесные побуждения, по трактату, выполняет те же функции, что предводитель (*tis gegemon*) в отношении зависимых от него людей или глава большой семьи (*en oikia despotes*), стоящий над домочадцами и рабами (гл. 14, с. 1193. В). Кидонис использует для выявления разума различные варианты аналогий, но они всегда связаны с его представлениями об естественности социального неравенства.

Наряду с темой господства и подчинения Димитрий Кидонис проводит в трактате и тему свободы. Стремление человека быть свободным, с его точки зрения, является настолько же естественным, как стремление разума быть независимым от побуждений плоти. Несомненно, признавая рабство проявлением самого тягостного ига и восхищаясь устремленностью человека к свободе, Димитрий Кидонис имеет в виду не истинных рабов,

а подобных себе аристократов, стоящих над толпой и гордящихся своей свободой. Свободолюбие, как и стремление поработать других, расценивается писателем как чувство, присущее человеку по его природе: «человек, стремясь управлять и неразумными животными, и людьми, сам избегает этого ярма и предпочитает лучше страдать, чем быть рабом другого. Так изначально в его природе была склонность к свободе и ненависть к рабству» (гл. 10, с. 1188. С — Д).

По аналогии с природной устремленностью человека к свободе рассматривается в трактате и свобода разума, могущего и творить, и искать (гл. 11, с. 1188. Д). Воспевание человеческого разума является одной из основных тем трактата. Природа, украсив человека разумом, подняла его таким образом над всем живущим (гл. 12, 13)⁸. Правда, Кидонис делает оговорку, соответствующую системе миропонимания его времени; свет человеческого разума ярок, ибо он посвящен богу (гл. 7, с. 1181. С — Д; гл. 8, с. 1184. Д).

Жизнеутверждающими, вопреки названию трактата, являются фрагменты, посвященные творческой деятельности человека, который «...и законы учредил, установил государства, определил за добрые дела — награды, а за дурные — меры наказания, изобрел искусства не только полезные, но и удовлетворяющие стремление к славе» (гл. 8, с. 1184. Д).

Творчество человека, в представлении Димитрия Кидониса, ассоциируется прежде всего с деятельностью архитектора, создающего здания не только функционального назначения — очага или крыши над головой («жилища не только для защиты от ливней и зноя» — гл. 9, с. 1185. В). Возводя дома, украшенные мрамором и порфиром, привезенными из далеких земель, человек, наряду с удовлетворением реальных потребностей в жилье, приносит дань прекрасному. Человек, «совершенно пренебрегая пользой и стремясь лишь к пышности», «расписывает стены полевыми цветами, разукрашивает пол, вылащает потолок...»⁹. Одежда не только прикрывает тело от холода и зноя: люди шьют ее из материалов различного качества, цвета, покроя, «соответственно происхождению, достоинству, возрасту» (гл. 9, с. 1185. С — Д). Стремление к разнообразию, красоте воплощает человек и при изготовлении обуви, ковров, колесниц, сосудов. Поощрительным, с точки зрения Кидониса, является стремление человека проявить свою индивидуальность: «Ни в каком из дел человек не находит удовольствия в том же, в чем и другие, но во всем придумывает, соперничая, какую-то необычную особенность...» (гл. 9, с. 1185. Д).

Объектом наивысшего восхваления в трактате Димитрия Кидониса является интеллектуальная деятельность человека. Гимном человеческой одухотворенности звучат следующие строки: «Но разве по какой-то необходимости для жизни

человек занялся философией? И разве для пропитания нужна арифметика и логика, и геометрия? И был бы какой-то ущерб в необходимом для жизни, если бы никто не занимался риторикой или диалектикой? Чем способствует защите от холода и зноя умение красиво говорить? Эти (занятия), существующие наряду с получением необходимого для людей, ясно показывают, что человек рожден на свет для того, чтобы стремиться не только к телесно необходимому или к удовольствию, но и к более высокому и большому» (гл. 10, с. 1188. А). Несомненно, здесь Димитрий Кидонис выступает как ученый, ставящий служение логосу превыше всех иных обязанностей и удовольствий. Душа как проявление интеллектуальных возможностей человека высоко оценивается писателем.

Какое место занимает трактат Димитрия Кидониса «О пренебрежении к смерти» в средневековой общественной мысли? В какой степени исследуемое сочинение традиционно для рассматриваемой эпохи? В чем проявилась индивидуальность автора?

Концепция жизни и смерти, нашедшая отражение в исследуемом трактате Димитрия Кидониса, в целом имеет отчетливо христианское происхождение. Догматы о ничтожности, греховности тела и спасении души оказали значительное влияние на развитие средневековой общественной мысли. Сознание средневекового человека постоянно ориентировалось на мир идеальных ценностей.

Трактат Димитрия Кидониса «О пренебрежении к смерти» отнюдь не является уникальным сочинением. Вопросы соотношения жизни и смерти, души и тела многократно варьировались в средневековых литературных сочинениях. Тема смерти многократно проводилась в литературе различных жанров — от трактатов до проповедей и речей. Она запечатлена в многочисленных «Спорах души и тела» и «Сетованиях души», восходящих к известному «Видению Павла»¹⁰, обработки которого имели место в византийской литературе вплоть до XIII—XIV вв. Тема исхода души была отражена и в византийской житийной литературе, и в других сочинениях¹¹.

Помимо Византии, тема спора души и тела нашла отражение во французских, английских, итальянских, германских, каталонских версиях легенд, в основу которых положены «Видение Павла» и предание о Макарии Александрийском¹². Византийские легенды оказали влияние на содержание славянских, в том числе русских, изводов сказаний о душе и теле¹³.

Если обратиться к толкованию вопроса о значении смерти у основоположников христианского ортодоксального богословия, то можно усмотреть, что в их сочинениях проблеме придается мистический оттенок. Ж. Моссэ, исследуя вопрос о понимании смерти и потустороннего мира Григорием Назианзи-

ном¹⁴, выделяет тезис о последующем за смертью слиянии с богом.

Для многих средневековых сочинений, поднимавших тему смерти, характерен эсхатологический настрой. Осознание скоротечности, бренности всего земного порождало ожидание смерти. Недавно проведенный финским историком И. Киянто анализ содержания эпитафий¹⁵ свидетельствует, что средневековые надгробные надписи, в отличие от античных, отражавших печаль по покинутой жизни, несли мысль о презрении к земной жизни, ничтожности земного успеха, славы, счастья. В середине XIV в., когда было написано рассматриваемое сочинение, в связи с голодом, чумой, войнами, настроение отчаяния развивалось порой до откровенной некрофилии¹⁶.

Однако в сочинении Димитрия Кидониса не чувствуется мистических настроений. Эсхатологические мотивы также не являются доминирующими в общем звучании сочинения. Думается, что это определяется не столько дидактическим жанром сочинения, сколько идейной позицией его автора.

Нельзя согласиться с имеющимся в научной литературе мнением, что в труде Димитрия Кидониса «О пренебрежении к смерти» значителен аскетический момент¹⁷. Аскетизм, отраженный в этом сочинении, не выходит за рамки нравственного восприятия жизни, соответствующего норме. Значение рассматриваемого труда Кидониса состоит не в его нравственной назидательности, не в популяризации автором религиозного учения о бессмертии души, а в высокой оценке писателем назначения человеческой жизни.

Порицая стремление придать человеческому существованию растительный или животный характер, Димитрий Кидонис призывает к жизни, имеющей в основе деятельность человеческого разума. Сама по себе идея противопоставления человека животным и растениям, представляющим неразумный живой мир, не является новой, составляя один из тезисов христианского учения. Однако понимание Димитрием Кидонисом человеческого разума свидетельствует о его высокой оценке творческой деятельности человека. Именно утверждение творчества, причем направленного не только на создание разумно необходимого, но и удовлетворяющего духовные, эстетические потребности человека, является концептуальной основой сочинения. Стремление человека к прекрасному, умение познать удовольствие в любомудрии, по трактату, составляет смысл человеческого существования.

Несмотря на то, что трактат Димитрия Кидониса посвящен теме оправдания смерти и восхвалению посмертной свободы человеческой души, жизнеутверждающая сила сочинения несомненна. Акцент, сделанный Димитрием Кидонисом на творческой деятельности человека как смысле его земного существования, заставляет вспомнить, что трактат «О пренебрежении

к смерти» вышел из-под пера ученого, видевшего высокий смысл жизни в интеллектуальных занятиях. В понимании вопроса о соотношении жизни и смерти Кидонис довольно близко стоит к античным авторам, для которых тезис о жизни как ожидании смерти не был утверждением безразличия к жизни, но ориентацией на ее достойное проведение и завершение. С другой стороны, мотивы творчества и служения истине сближают Кидониса, несмотря на традиционный в целом характер его рассуждений, с представителями итальянской раннегуманистической мысли¹⁸. Характерное для средневековья равновесие в понимании и оценке жизни и смерти в трактате Дмитрия Кидониса немного сдвинуто в сторону признания значимости творческой деятельности земного человека.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья представляет собой доклад, сделанный на XI Всесоюзной сессии по проблемам византиноведения и средневековой истории Крыма, состоявшейся в Севастополе 20—24 сентября 1983 г.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 610.

³ Батюшков Ф. Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891; Кулаковский Ю. А. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков. Киев, 1899; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913; Freuss H. Th. Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker. Tübingen, 1930; Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 24—25; Tenenti A. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Torino, 1957; Sprandel R. Mentalitäten und Systeme: Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte Stuttgart, 1972, S. 162—164; Aries Ph. Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. Wien, 1976.

⁴ PG, t. 154, col. 1169—1212; Deckelmann H. Demetrius Cydonius. De contemnendo morte oratio. Leipzig, 1901. Переводы трактата: Не должно страшиться смерти. Рассуждения греческого богослова XIV века Дмитрия Кидониса. СПб., 1881; Salaville S. Le traite du «Mépris de la mort» de Démétrios Cydonès traduit en francais par Menard en 1686.—EO, 1923, v. 22, p. 26—49; Blum W. Über die Verachtung des Todes. Münster, 1973.

⁵ Митрофан, мон. Как живут наши умершие и как будем жить и мы после смерти. СПб., 1885, ч. I; Clemen C. Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Leipzig — Berlin, 1920; Гуревич А. Я. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков.—Учен. зап. Тартус. ун-та. (К 70-летию акад. Д. С. Лихачева). Тарту, 1977, вып. 411, с. 3—27.

⁶ Ср.: Коринф II, V, 10: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить, соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или злое».

⁷ Пономарев А. И. К истории христианского учения о бессмертии души. СПб., 1886; Фаворский Д. Христианский догмат о бессмертии души и воскресении мертвых. СПб., 1900.

⁸ Тема превосходства человека над остальным живым миром является проходной для всех богословско-этических трактатов средневековья. Ср.: Макремволит Алексей. Разговор между богатыми и бедными. Что сказали бы бедные богатым и что богатые ответили бы им. Пер. и коммент. М. А. Поляковской.—ВВ, 1977, т. 33, с. 279.

⁹ Слово «потолок» (to tegei) введено в текст из Cod. gr. 1213 в соответствии с рекомендацией издателя трактата.

¹⁰ Батюшков Ф. Д. Спор души с телом..., с. 25—91.

¹¹ PG, t. CXXVII, col. 708—878; Les pleurs de Philippe. Ed. par E. Auvray.—Bibl. de l'école des hautes études. Paris, 1875;

Вилинский С. Житие Василия Нового. Одесса, 1913, ч. 1; Aggelide Ch. G. Ho bios tou hosiou Bacileiou tou Neiou. Diatribe epi didaktoria. Ioannina, 1980; Полякова С. В. Византийские легенды. Л., 1972, с. 269—270.

¹² Батюшков Ф. Д. Спор души с телом..., с. 71; Wolff L. Leben und Tod. Die deutsche Literatur des mittelalters Vorfasserlexikon. Berlin—Leipzig, 1937, Bd. 111.

¹³ Повести о споре жизни и смерти. Исследование и подготовка текстов Р. П. Дмитриевой. М.—Л., 1964; Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980, с. 184—186.

¹⁴ Mossay J. La mort et l'au—dela dans saint Gregoire de Nazianze. Louvain, 1966, с. VI.

¹⁵ Kajanto J. Classical and christian: Studies in the Latin epitaphs of Medieval and Renaissance. Rome—Helsinki, 1980.

¹⁶ The darker vision of the Renaissance. Beyond the fields of reason. Ed., with introd., by Kinsman R. S.—Berkeley. California, 1974, p. 25—46.

¹⁷ Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 376.

¹⁸ Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977, с. 81, 92.

А. А. ГАВРЮШЕНКО
Харьковский университет

ИДЕЙНАЯ ПОЗИЦИЯ Ф. МЕЛАНХТОНА В 1518—1520 ГГ.: ГУМАНИСТ ИЛИ ТЕОЛОГ?

Первые десятилетия XVI в. в истории Германии—это период нарастания мощного антифеодального движения, вершиной которого стала первая европейская раннебуржуазная революция 1517—1526 гг. Существенная роль в идеологическом обосновании этого движения с позиций зарождавшейся немецкой буржуазии принадлежит гуманизму, переживавшему в ту пору свой наивысший расцвет.

Одно из почетных мест в блестящей когорте немецких гуманистов первой четверти XVI в. по праву принадлежит видному немецкому гуманисту и деятелю лютеровской Реформации Филиппу Меланхтону (1497—1560 гг.), с именем которого связана попытка синтеза гуманизма и Реформации.

Проблема соотношения двух ведущих направлений формирующейся буржуазной идеологии—гуманистического и реформационного в Германии в последние годы все больше привлекает внимание историков-марксистов. Важный вклад в научную постановку этой проблемы и в решение ряда конкретных вопросов внесли ученые ГДР Л. Штерн и М. Штейнмец¹. В советской историографии, которая обратилась к изучению немецкого гуманизма эпохи Реформации в 60-х гг., те или иные